La ontología histórica de Michel Foucault

Joaquín Fortanet
(Universidad de Zaragoza)

1. Introducción

El pensamiento de Foucault, profundamente anclado en la actualidad, se encuentra hoy en día viviendo un momento de revisión, de relectura, de reinterpretación en frentes tan numerosos que es posible afirmar que ha comenzando a calar profundamente en el sustrato filosófico y cultural de nuestro tiempo. Desde esta perspectiva de relectura, puede resultar conveniente retomar algunas claves con las cuales Foucault revolucionó su presente filosófico y que, sin duda, definen ese rostro suyo, un tanto enigmático, que nos llega hasta hoy conteniendo cifras de lo que es posible todavía hacer y pensar. En este sentido, una de las fijaciones de su tarea es la particular ontología que expresa a lo largo de su obra y que podría constituir un nudo de coherencia posible de toda su andadura.

El corpus foucaultiano no para de crecer. Parte de los motivos del interés y el trabajo académico que su obra suscita tienen que ver con esta suerte de proliferación de sus palabras póstumas, del goteo incesante de nuevos materiales que vienen a completar, reforzar e incluso reconstruir el corpus clásico foucaultiano. Dicho corpus, caracterizado principalmente por *Historia de la locura, Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad,* siempre fue reforzado por obras más fragmentarias, por intervenciones en entrevistas, en conferencias, en luchas políticas concretas. Fue en 1994, a raíz de la publicación de los *Dits et écrits,* cuando fue posible leer el corpus clásico foucaultiano encontrando una coherencia en la aparente disparidad de etapas e intereses. Las conocidas etapas marcadas por Dreyfuss y Rabinow nos ofrecían una obra, la de Foucault, escanciada en tres grandes etapas, aparentemente inconexas: la etapa dedicada al saber, la dedicada al poder y, por último y cerrando su aventura intelectual, aquella centrada en la subjetividad. La publicación de los *Dits et écrits* parecía

dejar entrever que, frente a la heterogeneidad de métodos y de objetos de análisis, existía un hilo tenue pero tremendamente sólido que anudaba su actividad de pensamiento y le dotaba con una coherencia inmanente a su pensar. Pero la publicación de póstumos siguió y los famosos cursos del *Collège de France,* su *Introducción a la antropología pragmática* de Kant y algunas entrevistas como *Mal faire dire vrai* afianzaron esa idea de coherencia que latía tras la aparente diferencia de cada una de las etapas, permitiéndonos construir una vía de entrada a su pensamiento a partir de su propuesta ontológica. De hecho, la necesidad de procurar una vía de entrada que establezca la coherencia de su pensamiento –incluso la coherencia de sus cambios abruptos de análisis– se hace patente desde el momento en que revisitamos su primera gran obra, *Historia de la locura.* Allí, Foucault nos ofrece, bajo el dibujo de un drama metafísico, elementos que, con posterioridad, serán atribuibles a cada una de sus etapas. Encontramos, evidentemente, el análisis del saber a través de la atención al nacimiento de los discursos psiquiátricos y la constitución de la nueva figura del enfermo mental, conectada con el discurso médico y jurídico (Foucault, 2006). Encontramos, por supuesto, el poder y las disciplinas, en el encierro y las prácticas psiquiátricas a las que se le somete al denominado enfermo mental. Y no podemos dejar de notar la presencia de la reflexión sobre la subjetividad a través de la relevancia de esas experiencias límite con las que la locura pone en jaque a toda una cultura. Saber, poder y subjetividad conviven, de modo aún deslavazado y pendientes de un orden metódico efectivo, en esa primera gran obra llena de intuiciones que el mismo Foucault desarrollará posteriormente. Porque lo que se pone en juego en *Historia de la locura* no solo es un abanico de ideas, sino una profunda sospecha hacia toda una cultura, la nuestra, que ha forjado un presente en el que nos reconocemos en relación a los saberes, los poderes y la repercusión que poseen en nuestra subjetividad. En definitiva, la sospecha de que aquello que somos, la manera en que entendemos lo que nos pasa, no es otra cosa que nuestra experiencia producida: una correlación entre elementos de saber, elementos del poder y elementos de nuestra subjetividad. Es un interrogante ontológico, histórico y, al mismo tiempo, antropológico, en una suerte de recurso de las grandes preguntas kantianas, convertidas, ahora, en nuevas e insistentes: qué sé, qué puedo, qué me está permitido experimentar, en una palabra, cómo ser de otro modo. Para analizar el desarrollo de la coherencia ontológica de la obra de Foucault, es necesario atender a los desarrollos del saber, del poder y de la subjetividad, para, después, observar de qué modo se entrelazan en su ontología.

2. El saber

Será en *Las palabras y las cosas* y en *La arqueología del saber* donde Foucault desarrollará su reflexión sobre el saber, con una metodología cercana al estructuralismo. Si *Historia de la locura* es un análisis del desorden –la locura–, *Las palabras y las cosas* será una historia del orden mismo, un análisis de los elementos que entran en juego en el orden cultural posibilitado por el saber. *Las palabras y las cosas* fue, quizás, el libro más aclamado de Foucault, el que le hizo irrumpir en la constelación intelectual y filosófica europea. Sin duda, mal comprendido en su tiempo, lastrado en demasía por la conocida afirmación sobre la muerte del hombre, *Las palabras y las cosas* nos muestra una profunda reflexión sobre el funcionamiento de aquellos enunciados que son susceptibles de convertirse en un saber legitimado y que, por lo tanto, poseen unas funciones específicas en el seno de una cultura. El método que Foucault comienza a ensayar en estos análisis se denominará Arqueología. La Arqueología es heredera de la tradición epistemológica francesa y supone una ruptura radical con la concepción de la historia de corte hegeliano, ya que, para el arqueólogo, el material de la historia es el acontecimiento, la ruptura histórica misma. Frente a la concepción teleológica de la historia, Foucault aboga por la discontinuidad histórica radical (Gros, 1996), de tal modo que cada época histórica se define por una red de enunciados que conforma un saber, el cual establece lo decible y pensable en dicha época. La denominación de episteme responderá, entonces, a la conjunción de enunciados que conforman la red de saberes de una época, la cual es irreductible tanto a la anterior como a la posterior, evitando, así, el célebre error que Nietzsche acuñó como racionalidad retrospectiva (Foucault, 1997). No es posible juzgar una época histórica con la *episteme* de otra época histórica. Así, la historia es concebida como una sucesión de rupturas marcadas por acontecimientos que son el material –las ruinas– que el filósofo arqueólogo debe buscar para establecer el orden cultural que corresponde a cada época.

Se tratará de encontrar tanto en el discurso y el saber las ruinas que permitan la construcción de una historia perdida, silenciada, aniquilada: la historia de lo que decimos y sus influencias prácticas. Estas ruinas del sentido que Foucault halla tras los restos de lo que se dice, se configuran epistemológicamente de acuerdo con dos patrones principales, el primero de ellos, la noción de discurso. El segundo, el ámbito del saber. El discurso se define, en primer lugar, como conjuntos de signos que se dicen en una situación concreta, en segundo lugar, como conjuntos de signos que se dicen y que comparten un mismo orden y unas mismas reglas de formación y, en tercer lugar, como conjuntos de signos que se

dicen, que comparten un sistema de reglas y que poseen una existencia material en tanto que su formación se inscribe en una determinada práctica. Cuando en un enunciado podemos dirimir determinadas reglas que comparte con otros y que se inscriben, en su materialidad, en una práctica, podremos decir que nos hallamos ante una formación discursiva de la cual el enunciado –el conjunto de signos en cuestión– forma parte. Los enunciados, pues, se inscriben en determinadas formaciones discursivas, y es en la formación discursiva en donde encontramos la primera unidad epistemológica fuerte que nos permite analizar lo que se dice tanto por referencia a lo que no se dice como por referencia a la práctica:

> Podemos ahora definir el discurso como un conjunto de secuencias de signos, en tanto que son enunciados, es decir, en tanto se les puede asignar modalidades de existencia particulares. Si en el discurso se pueden definir unas regularidades, unas leyes a las que los elementos de dicho discurso (objetos, conceptos, temas) están sometidos y según las cuales se los reparte, diremos que estamos ante una formación discursiva. Es así como podemos delimitar ya una primera unidad, y hablar del discurso clínico, el discurso económico, el discurso carcelario (Gabilondo, 1990: 98).

Quizás el mejor ejemplo del funcionamiento del análisis arqueológico de los enunciados, los discursos y las formaciones discursivas nos lo ofrece el mismo Foucault. Tomemos una sucesión de signos: «QWERT» (Deleuze, 1997: 108). Dicha sucesión de signos carece de sentido si identificamos al enunciado con la proposición o la frase, si no ponemos una diferencia entre el enunciado y su descripción. Sin embargo, si atendemos a su regla de formación, es decir, a las relaciones que los signos mantienen entre ellos, tenemos la sucesión ordenada de las teclas de un ordenador. Tenemos un orden. Además, una sucesión particular, que se ha realizado según el orden, de izquierda a derecha y comenzando por la parte inferior de las letras de un teclado español. La sucesión de signos es efectivamente un enunciado, pues cobra sentido en el juego de las reglas de su formación, aunque por sí mismas, sin atender a sus reglas, no sean más que signos mudos. Lo esencial del carácter del enunciado y, por tanto, del discurso, es que Foucault admite como elementos del análisis, como las ruinas que el arqueólogo debe descifrar, elementos normalmente ilegitimados a la hora de realizar análisis epistemológicos. El «se dice», el habla neutra que nunca acaba de ser una proposición con sentido, los elementos excluidos y silenciados. Todos ellos son enunciados en virtud de las relaciones que mantienen con sus reglas de formación y existencia, al mismo nivel que los enunciados científicos, aunque cada uno de ellos se inscriba en un discurso distinto, en una formación discursiva diferente y posea unas prácticas totalmente irreconciliables. En las ruinas del arqueólogo

encontramos tanto poesía como ciencia, tanto enunciados delirantes como proposiciones axiológicas. Todas ellas pertenecen a un «se dice», todas ellas pertenecen al «habla», todas ellas se inscriben en una práctica. Podemos ya definir al discurso como un conjunto de enunciados cuyas reglas de existencia dependen del orden en el cual se inscriben, orden tanto teórico como práctico, siempre material. Ese orden, en el cual se inscriben los enunciados que forman determinados discursos, será definido por Foucault como formación discursiva.

Estrictamente, la formación discursiva no es otra cosa que grupos de enunciados. Sin embargo, dar cuenta de la formación de esos grupos de enunciados requiere aislarlos para el análisis, tomarlos como un objeto epistemológico, y, además, como una unidad epistemológica fuerte, ya que, en esos grupos de enunciados, aparece el correlato entre lo que se dice y lo que se hace, lo teórico y lo práctico, pieza clave de la epistemología que Foucault quiere levantar a la hora de establecer eso que es el orden. Hay que insistir que la formación discursiva no se da al nivel de los conceptos o de las frases, sino al nivel de los enunciados. El enunciado es su átomo, el discurso en el cual se ordena primeramente dicho enunciado, la molécula. Y la formación discursiva, la unidad que permite el análisis del orden. De ahí que Foucault pueda afirmar, en las últimas páginas de *Las palabras y las cosas,* que el hombre es un invento reciente y está próxima su desaparición, con un doble sentido. En primer lugar, la formación discursiva que posibilitaba el horizonte de reflexión antropológica es propia de la época moderna, simultánea a la proliferación de las ciencias humanas basadas en la antropologización de la vida, del trabajo y del lenguaje. Y, en segundo lugar, Foucault augura un cambio radical en las condiciones del saber contemporáneo que expulsa al ser humano de la centralidad discursiva, con lo que el saber contemporáneo sufre un desplazamiento fruto de la pérdida de centralidad de la disposición antropológica. La muerte del hombre no es sino una consecuencia epistemológica y discursiva de la muerte de dios propia de nuestro orden cultural. La arqueología, por lo tanto, analizará el orden cultural en términos de saber, pero, sin embargo, no podrá dar cuenta de las razones de este orden, al hurtarse toda posibilidad de una teleología histórica y establecer una discontinuidad irreductible entre los acontecimientos. Para poder explicar las razones del orden, será necesario atender nuevamente al desorden, a lo prohibido, tachado, proscrito, anulado y excluido. Lo que Foucault realiza con la entrada en la analítica del poder a partir de su lección inaugural del Collège de France, *El orden del discurso,* y sus obras posteriores.

3. Analítica del poder

En la década de los setenta y a partir de *El orden del discurso,* comienza la llamada etapa del poder, cuyo máximo exponente es su *Vigilar y castigar*. En él, la mirada foucaultiana se centra en describir el funcionamiento de las relaciones de poder, causa y razón del orden del saber en nuestra cultura. Sin embargo, el poder no será exactamente interpretado como la causa de los cambios históricos y de saber, sino que, en un nuevo paso de reflexión, el poder será concebido como inmanente al saber, implicado en la formación de un elemento ontológico nuclear denominado dispositivo.

El análisis foucaultiano nos muestra el modo en que las disciplinas, las prácticas, las instituciones y los discursos poseen efectos de poder que están involucrados en la formación no solo de nuestro presente, sino de nuestro modo de experimentarnos como sujetos. El espacio abierto por la reflexión foucaultiana del poder es la constatación de regiones, aparentemente neutras, que, sin embargo, poseen efectos de poder de primer orden. Las prisiones, los psiquiátricos, la universidad, la escuela, el saber, la familia, la fábrica, y tantos otros lugares deben ser analizados, según la tarea genealógica, con el objetivo de desvelar las relaciones de poder y los efectos de poder que producen, constatando así el grado de implicación de dichos efectos en la formación del presente. En este sentido, se realiza un análisis de los efectos de poder que han conformando una experiencia del presente tal y como se nos presenta en el aquí y el ahora. Para realizar esta tarea, Foucault desarrolla una serie de unidades ontológicas llamadas dispositivos. El dispositivo muestra las relaciones entre el saber, el poder y la subjetividad. Podemos hablar de dispositivos carcelarios, dispositivos médicos, incluso de dispositivos sexuales.

Dentro del dispositivo, las instituciones representan una política de control de los cuerpos mediante las relaciones de disciplina, analizadas por Foucault en *Vigilar y castigar*. El poder no se ejerce de modo vertical, de los dispositivos no emana el poder hacia los cuerpos, sino que es a nivel micro-político, en las disciplinas, en donde encontramos los primeros gestos de las relaciones de poder. Por disciplinas entendemos técnicas que garantizan la ordenación de las multiplicidades humanas. Son las disciplinas las que se caracterizan por hacer el ejercicio del poder menos costoso, más barato y discreto, de modo que pueda filtrarse hasta lo más profundo y amplio del cuerpo social. Las técnicas disciplinarias se aplican sobre los cuerpos, con el fin de producir sujetos sometidos y útiles. Ya no se trata de reprimir ni de torturar, sino de producir. Las disciplinas no reprimen, sino que producen sujetos. En el marco de los

dispositivos (Foucault, 2000), las disciplinas actúan colonizando lo social, haciéndolo homogéneo a través de la norma. Porque la coordinación de los diferentes dispositivos (carcelario, psiquiátrico, sexual) se conseguirá por la emanación de dichas disciplinas en la forma de una norma. En esta coordinación, vemos aparecer la norma, la partición normal/anormal, fundamento de la constitución de los sujetos.

El individuo, en tanto individuo sometido, es una producción de un cierto número de dispositivos saber-poder, de un cierto régimen de verdad, de una cierta visibilidad (prácticas). Es en la arquitectónica de lo social, en sus bajos fondos, en la genealogía de sus cimientos, en donde encontramos los movimientos casi clandestinos que producen al individuo sometido, al individuo normal. Un individuo normal que no solamente es una categoría discursiva (filosófica) abstracta más o menos afortunada. Sino que, más allá de esto, posee la realidad empírica de las mil pequeñas disciplinas que lo han constituido pacientemente, subterráneamente. La labor de Foucault nos muestra esos procedimientos, el modo en que surge este individuo normalizado y armonizado con el tipo de arquitectura social que lo envuelve. Pero no se acaba aquí la intención foucaultiana. No se trata tan solo de marcar los puntos que nos ofrecen la clave del surgimiento del individuo. El pensamiento de Foucault cobra una dirección más radical cuando entendemos que estas construcciones sociales, estas producciones de los dispositivos llamadas individuo nos comprometen en lo más íntimo. Nos comprometen en tanto se refieren a nosotros mismos. A la experiencia que tenemos de nosotros mismos. A la posibilidad de experimentar de otro modo. En la medida en que somos individuos normalizados y sometidos, la experiencia que tenemos está ligada necesariamente a esos procesos de normalización y sometimiento que nos han producido como individuos vinculados a una arquitectura social determinada. Es aquí en donde cabe situar uno de los gradientes interpelativos de Foucault: en el nosotros mismos. Los grandes temas que han ocupado las principales obras foucaultianas, sin duda, no son arbitrarios. El que se haya referido casi obsesivamente a la locura, a la penalidad y a la sexualidad se entiende desde este ángulo experiencial. La experiencia de nosotros mismos en tanto individuos modernos está mediada por tres grandes preguntas: la pregunta por la cordura, por la criminalidad y por la sexualidad. En qué medida estamos locos o cuerdos, en qué medida somos legales, en qué medida somos perversos, preguntas todas ellas que convergen en la gran cuestión de la normalidad.

> ¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se

> reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? (Foucault, 1998: 10).

Son la locura, la penalidad y la sexualidad las que nos dan las claves a la insistencia de la pregunta: ¿Hasta qué punto somos normales? Esta experiencia del individuo, por tanto, será una experiencia de la normalidad. Una experiencia que se construirá gracias a las verdades sobre la locura, las verdades sobre la prisión, las verdades sobre el sexo. En definitiva, el gran aparato de la verdad girará sobre la cuestión de la normalidad.

Sin embargo, el análisis de Foucault se complejiza a la hora de describir los diferentes tipos de relaciones de poder que se han dado a lo largo de las diferentes épocas históricas. En la obra foucaultiana, y gracias a los cursos del Collège de France como *Seguridad, territorio y población,* podemos establecer una tipología de los grandes regímenes de poder: poder pastoral, poder soberano, poder disciplinario y biopoder (Foucault, 2010). El poder pastoral sería aquel encargado de producir una identidad a través de los procedimientos prácticos de la confesión y auspiciado por un saber religioso y de la conciencia. El poder Soberano, tatuaría sobre la propia piel, a base de suplicio, el castigo necesario para la corrección. El poder disciplinario o panóptico, encargado de producir el cuerpo normalizado, que es analizado pormenorizadamente por Foucault, sería el poder que se desarrolla en las instituciones, un poder productor que posee en las prácticas disciplinarias y en el apoyo teórico de las ciencias humanas su soporte. Por último, el biopoder o poder sobre la vida, propio del XIX, tomaría como objeto la población y su gestión, a través de prácticas de seguridad, higiene y libertad, con la economía liberal y la medicalización social como saberes implicados. Así, nos encontramos con la descripción de varios tipos de tecnologías de poder que poseen su momento predominante en diferentes épocas, pero que no desaparecen, no se suceden linealmente. Pese a que a cada época le corresponde una tecnología de poder preeminente de acuerdo con los dispositivos del saber y con la economía de las prácticas sociales, los otros tipos de poder conviven en diferentes escalas. Se trata de una *heterarquía* de poderes orientados a producir normalidad en cada uno de los objetos de su mirada. Así, podríamos hablar de una suerte de gran dispositivo sinóptico, dentro del cual las jerarquías entre los regímenes diferentes de poder y de saber van moldeándose de acuerdo con la especificidad histórica y cultural de cada momento. Porque ya se nos empieza a hacer evidente que la tarea de Foucault no será la de construir una gran ontología al uso, sino la de dominar a la ontología misma y anclarla en nuestro aquí y en nuestro ahora. La analítica del poder, por lo tanto, deberá contar con el análisis del particular momento del dispositivo sinóptico del saber-poder que define nuestra experiencia del presente,

y, al mismo tiempo, sondear las resistencias o contra-conductas que se le oponen. A este respecto, Foucault nos mostrará que la experiencia de nosotros mismos será una construcción fruto del ejercicio del poder por parte de los dispositivos saber-poder mediante la politización de una experiencia –la del lenguaje moderno– que se levanta contra la normalización.

La atención de Foucault recae en aquellos lugares en donde se puede observar, a la vez, la construcción de la experiencia, del individuo, y de la arquitectura de los dispositivos que emergen de esta construcción. Y ese lugar no es otro que el cuerpo. El cuerpo enloquecido, el cuerpo encerrado, el cuerpo sexuado. El cuerpo como lugar en donde somos tanto individuo como experiencia, tanto saber como poder, tanto verdad como disciplina. La locura, la penalidad y la sexualidad como desarrollos de la constitución de la experiencia normalizada bajo la forma de diversos sometimientos, disciplinas y violencias sobre el cuerpo. A esto, es a lo que responde la llamada a realizar la «ontología histórica de nosotros mismos». A trazar el itinerario que ha seguido la experiencia de nosotros mismos hasta su constitución como experiencia normalizada de individuo sometido.

4. Experiencia y subjetividad

La experiencia, por tanto, estaría definida por una correlación de los dispositivos que produce, en cada época y cultura, individuos sometidos. Pero esta producción requiere de una interioridad susceptible de ser normalizada, modelada y producida como individuo. La experiencia de nosotros mismos es una experiencia normalizada, pero el «nosotros mismos» responde a la interioridad en donde Foucault sitúa la batalla entre poder y resistencia: el cuerpo. Pero no el cuerpo como exterioridad que se relaciona con las cosas, sino el cuerpo como interioridad, como lugar de la subjetividad. La subjetividad es una instancia nominalista, que tan solo aparece cuando entran en relación los dispositivos, los tipos de normatividad, los regímenes de verdad y la subjetividad con el objetivo de producir individuos normalizados. Es por ello por lo que, en este proceso, Foucault puede apelar a la resistencia que anida en toda subjetividad frente a la normalización. No se trata de nada más que del «estruendo de la batalla». Su ontología del presente, su ontología histórica de nosotros mismos no sería otra cosa que una batalla librada contra el poder mismo dentro del campo de batalla en donde todavía se puede librar una lucha cuerpo a cuerpo: en la interioridad.

La subjetividad, así, se convertirá en el escenario de una batalla; de ella dependerá tanto la experiencia de uno mismo como su conformación como individuo normalizado. Un escenario de lucha que se deriva de los análisis de los dispositivos que nos encontramos al final del camino pero que quizás nos marca el punto de inicio de esa experiencia del lenguaje desde donde Foucault puede hablar a la contra sin rendir cuentas de su rostro. Y es también en el lugar de la subjetividad desde donde se nos puede presentar la posibilidad de una praxis política engarzada con la crítica y la ontología.

La resistencia, precisamente, apuntará a esa experiencia otra que es experiencia politizada y que se levanta en contra de la normalización. En relación con la resistencia, heredera directa del concepto de transgresión, es necesario dibujar dos planos distintos según el modo en que Foucault expresa su posibilidad. El primero, es el plano de la singularidad. El segundo, el plano de la praxis política. La resistencia comprende a ambos, ambos planos son dos caracteres diferentes de la politización de la experiencia. El primero, en tanto *lex transgressa,* apunta a la resistencia como singularidad que no es posible normalizar. El segundo, en tanto *transgressio,* apunta a la posibilidad de un nuevo modo de intelectual, de un nuevo modo de ética, de un nuevo modo, en fin, de pensar y hacer política, tal y como veremos posteriormente. La singularidad a la que apunta el primer plano de resistencia viene dada por esos caracteres ejemplares que, como Sade, Artaud o Pierre Rivière, permanecen inconmensurables al intento normalizador. Son las vidas infames, ejemplos no ejemplares de cómo la maquinaria del poder se cortocircuita con un acontecimiento singular, como la perplejidad del aparato judicial ante la confesión de Pierre Rivière. Casos que suponen una unión de existencia y escritura transgresiva, casos extraordinarios que funcionan como acontecimientos singulares en los que se muestra la posibilidad de la resistencia a través de su magnífica extravagancia (Rodríguez, 2012). Sin embargo, son casos sin recomposición posible, fragmentos de soledad y resistencia que quedan tan solo como signos, signos a los que Foucault nunca renunció y que encontrarán expresión y, quizás, una nueva comprensión desde el posterior análisis de la subjetividad. Sin embargo, en el momento de la reflexión sobre el poder, la resistencia concebida como acontecimiento singular, entraña la imposibilidad de concebirla colectivamente, queda como *exempla* enterrado en la maraña documental, una soledad y una resistencia con la que Foucault siempre mantuvo una relación estrecha.

Por otro lado, la resistencia –o, como la denominará Foucault en la década de los ochenta, la contra conducta– se comienza a concebir, desde la creación del GIP, como una ética que posibilite la colectividad, la acción política de resistencia

organizada de una manera no usual, como una nueva batalla con nuevas armas. Se trata de una resistencia trasversal, reproducible, que rechaza la representación y el peso de la acción política tradicional. La praxis política que de ello se desprende poseerá dos características que se escanden en tres grandes rótulos que aquí apuntaremos para, posteriormente, profundizar en mayor medida: un nuevo tipo de intelectual y una ética de la resistencia. Sin duda, en la obra de Foucault las relaciones entre teoría y práctica han cambiado. Ya no podemos hablar en términos de pensamiento crítico clásico. Para Foucault, la teoría y la práctica se superponen, se imbrican, se suponen y se transforman solapándose.

Quizás gran parte de la obra de Foucault –especialmente la última– pueda leerse como el estudio del modo en que las técnicas de sí se han reducido al simple conocimiento de sí, a conocimiento de la naturaleza secreta del hombre, de su identidad, orientada a la constitución del sí mismo como objeto de conocimiento. Con la sospecha de que esta constitución a través del conocimiento tiene por única finalidad y objetivo el reconocerse como sujeto obediente, sumiso y ordenado (Gros, 2003:13). Desde esta perspectiva, podemos re-direccionar la reflexión ética foucaultiana hacia otra perspectiva. El intento por pensar de otro modo un modo de relacionarnos con nosotros mismos supone una alternativa al conocimiento de sí, el cual abre el camino a las relaciones de poder y de saber como constituyentes del nosotros mismos. La politización de la experiencia del uno mismo, precisamente, se levantaba contra la modelación de una subjetividad expresada en estos términos. Y el recurso al cuidado de sí, entonces, no representa sino un modo de sustituir la sospechosa pregunta «¿quienes somos?» por la pregunta de inspiración griega «¿qué podemos hacer de nosotros mismos?». En la sustitución de esta pregunta se nos ofrece la respuesta a las preguntas clásicas humanistas expresadas por Kant. Si, como marcara Deleuze, la tarea foucaultiana puede verse como el reverso antropológico de la armadura humanista, las preguntas que sustituyen a *¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?* Y, en definitiva, a la pregunta *¿qué es el hombre?* serán, ahora, *¿qué sé?, ¿qué puedo?, ¿qué estoy obligado a esperar?* y, como corolario, la pregunta *¿qué podemos hacer de nosotros mismos?*

Con lo que la propuesta ética foucaultiana se nos revela como el último desarrollo de una propuesta político-filosófica coherente, el desarrollo práctico de una ontología histórica de nosotros mismos orientada a ser de otro modo, siguiendo el particular impulso ilustrado que veía en las condiciones de posibilidad el límite a transgredir, y no el límite filosófico, político y moral a respetar.

Será en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* donde Foucault marque con gesto más claro este objetivo, relacionándolo con una empresa ligada

a la politización de la experiencia. Dicho volumen, hemos afirmado que se presenta como una corrección del trabajo proyectado en el primer volumen. Si, como afirma Foucault en la presentación primera de su proyecto sobre la sexualidad, no se trataba de hacer una historia ni de los comportamientos sexuales concretos ni de los códigos morales, sino de las formas de experiencia de la sexualidad, el objetivo en el segundo volumen pasa a ser considerar las formas de subjetivación por sí mismas, concediendo la preeminencia no a la sexualidad, sino a la constitución del uno mismo a través de la noción de experiencia. La modificación del itinerario previsto no es trivial. Implica un profundo cambio en la investigación, que podría marcarse en la modificación de la genealogía de la sexualidad a una ontología histórica de la subjetividad a través de las experiencias. El nuevo proyecto, definido por la tarea consistente en dilucidar cómo se forma una experiencia en la cual se encuentran unidos la relación con uno mismo y la relación con los otros, nos ofrece una problemática teórica que debemos explicitar para hallar el lugar exacto que la propuesta ética foucaultiana ocupa en el seno de su tarea. Para ello, como se ha afirmado, es preciso recurrir a la propia descripción por parte de Foucault sobre la modificación de su proyecto conocido como *Historia de la sexualidad,* contenida en el prólogo al segundo volumen. Así, el primer proyecto, abandonado, era el de realizar una historia de la sexualidad entendida esta como una experiencia histórica y concreta.

Para realizarlo, Foucault marcaba el camino a emprender a través de los tres ejes experienciales que deberían desarrollarse para poder realizar esa historia genealógica de la sexualidad: poder, saber y prácticas de sí. Sin embargo, podemos marcar dos motivos principales que obligaron a cambiar el rumbo del proyecto. El primer motivo es debido al significado de experiencia, entendida como correlación entre dispositivos de poder, de saber y técnicas de sí que conforman la sexualidad. Esta noción de experiencia queda limitada al mero precipitado de relaciones de poder, suponiendo una verdad objetivada –sexualidad– que se impondría a través de la disciplina del cuerpo y de la mente. Y es que, en segundo lugar, identificar el objeto de estudio como sexualidad impedía una búsqueda de mayor alcance, esto es, la historia de la subjetividad ligada a la noción de experiencia politizada. El mismo desarrollo de los trabajos exigía a Foucault encararse con la cuestión de la subjetividad misma –tal y como había realizado previamente con el poder y el saber– que trascendiese a la mera sexualidad. Es así como el cambio del proyecto de Foucault está ligado tanto a la voluntad de realizar una historia de la subjetividad, de los modos de subjetivación, a las modulaciones de la experiencia de uno mismo, como a los modos de evadirse de tal subjetividad, de poder experimentarse a uno mismo de

otro modo, encontrando, en el problema de la verdad, el camino para plantearse las cuestiones de la subjetividad:

> Se trata, en fin, de pensar la experiencia vinculada a una historia de la subjetividad que permanece implicada en una ontología histórica del presente. Una experiencia, entendida como la constitución histórica y concreta, a través de la cual se puede y debe pensar el uno mismo, la subjetividad: «El proyecto de una historia de la sexualidad estaba ligado al deseo de analizar de más cerca la tercera rama constitutiva de toda raíz experiencial: la modalidad de la relación con uno mismo» (Foucault, 1996: 583).

En este interés por la experiencia ligada al núcleo de la subjetividad, juegan un papel preponderante las cuestiones de la verdad. La verdad entendida, ahora, no como una correspondencia, ni siquiera como una metáfora de un uso inhabitual. Sino como parte de todo un cuerpo de técnicas conducentes a afianzar la subjetividad como construcción y como experiencia. La preocupación por las técnicas del cuidado de sí, la señalización de peligro bajo las objetivaciones de la verdad del conocimiento de sí, no es otra cosa que el paso al centro de la reflexión de las técnicas mediante las cuales se constituye el sujeto, se modela la historia de la subjetividad y se establece una correlación entre poder, saber y prácticas que da lugar a la experiencia de lo que somos. Es por ello por lo que realizar una historia de la verdad quiere decir, únicamente, realizar un análisis de los juegos de lo verdadero y lo falso que funcionan como técnicas de sí conducentes a establecer una experiencia concreta de eso que somos, una configuración histórica de la subjetividad. Atender a dichas prácticas, remontarse a lo antiguo para observar de qué modo dichas prácticas no iban orientadas a establecer verdades objetivas de la experiencia, esa parece ser la última tarea de un Foucault que, abriéndose a latitudes del pensar distintas a las que nos tenía acostumbrados, cierra su proyecto con una propuesta ética compleja, inacabada y coherente, amparada por el sol nietzscheano de la desubjetivación, del deseo de ser de otro modo.

Frente al sólido entramado que analizaba Foucault en sus obras mayores, el análisis de la subjetividad pretende esbozar las líneas maestras mediante las cuales se establece la subjetivación y, al mismo tiempo, marcar las líneas de fuga a dicha subjetivación. Esta fuga se materializa en la propuesta ética foucaultiana, una opción clara por la resistencia, traducida, esta vez, en la opción por escapar a la objetivación de la experiencia, apelando a diversas técnicas de sí que permitirían la constitución de una subjetividad entendida como la búsqueda de un nuevo arte de vivir. Sin embargo, parece complicado aceptar la posibilidad de escapar a un entramado experiencial que, anteriormente, era definido como una

compleja red de relaciones de poder. El mismo Foucault explicita en qué medida el poder funciona como elemento constituyente del uno mismo, apelando a la noción de resistencia como un modo de ser que se levanta contra los precipitados de dichas relaciones de poder.

Por eso cualquier propuesta ética que conduzca a intentar subvertir el precipitado de las relaciones de poder se encuentra íntimamente ligado a dichas relaciones. Resistencia y poder, como vimos anteriormente, se nos aparecen íntimamente unidas. Por ello, no es pensable, en la perspectiva foucaultiana, una propuesta ética que no se embarre en la problemática del poder. No se trata de una propuesta ética de corte esteticista, que opte por el arte como un nuevo modo de vida. La propuesta ética de Foucault es una propuesta ético-política por la resistencia, por el enfrentamiento con el poder, y el terreno de dicho enfrentamiento es, precisamente, el de las técnicas de sí, el uno mismo, la lucha por la constitución de la subjetividad y la experiencia de sí.

5. La ontología histórica de nosotros mismos

Llegados a este punto, es posible ya apuntar la tarea foucaultiana como una ontología histórica de nosotros mismos, tal y como Foucault define su quehacer en los escritos sobre la Ilustración. Hemos visto de qué modo Foucault se enfrentaba al análisis del saber, al del poder y al de la subjetividad. Ahora bien, ¿de qué modo está implicada la *ciencia del Ser* en los análisis de los dispositivos de saberes y poderes históricos? Esta pregunta es contestada por Foucault a través de la renuncia a buscar ningún Ser más allá de su constitución efectiva, esto es, nominalista. Solo hay ser aquí y ahora y bajo determinadas condiciones de posibilidad que, para mayor escándalo de la ontología clásica, está atravesada por una historia concebida como discontinua. Ontología vinculada al presente y abierta a la historia, esta es la propuesta filosófica de Foucault tras la que se sostiene la coherencia de su obra y de su tarea de pensamiento. Decir nuestro ser, pero con el objetivo, como veremos, de ser de otro modo. Porque la elección de las regiones de análisis tampoco es en Foucault azarosa. El saber, el poder y la sexualidad son regiones en donde se juega gran parte de nuestro modo de mirar el mundo, de experimentarlo. La experiencia, entonces, definida como ese correlato entre saber, poder y subjetividad se juega, para Foucault, en determinados lugares que establecen las condiciones de posibilidad de lo que puede ser experimentado en cada época. Lo que podría ser llamado experiencia normalizada no es sino la producción de nuestro modo de experimentar lo que nos pasa en un momento

histórico determinado. Y es necesario entender bajo qué condiciones se produce dicha experiencia, por qué ciertas palabras, gestos, morales, actitudes son expulsadas de lo legítimamente experimentable en ciertas épocas. Es por ello que Foucault establece su ontología crítica de nosotros mismos u ontología histórica del presente como un análisis de los tres ejes de formación de experiencia: saber, poder y subjetividad para, precisamente, experimentar de modo diferente:

> Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto, sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto (Foucault, 2005: 485).

Para que sea posible realizar esta historia de lo que hemos hecho que es, al mismo tiempo, análisis de lo que somos, Foucault lleva a cabo una tarea ontológica que, a través del método genealógico, intenta establecer el nacimiento de los objetos culturales que definen nuestro presente en su contexto histórico propio, en el seno de su dispositivo cultural saber-poder determinado, es decir, buscar las condiciones de posibilidad de lo que somos para ser de otro modo. Una ontología que introduce la historia y la crítica en el mismo gesto del pensamiento. Hacer una ontología del presente querrá decir tomar una actitud de resistencia analizando los surgimientos que nos permitan entender lo que somos, porque aquello que somos es el problema. Y eso que somos lo hemos identificado como el núcleo de una serie de experiencias. A este nivel, al nivel de la constitución del sujeto, Foucault entiende la experiencia como una suerte de correlación entre los dominios del saber, el poder y la subjetividad tal y como son gestionadas, fiscalizadas y producidas por los aparatos culturales. La experiencia no es necesariamente esa actitud que consiste en ser de otro modo, sino que su expresión histórica, sometida a la conformación de diversos dispositivos institucionales, médicos, disciplinarios y, en fin, culturales, se encuentra determinada y normalizada. Con el fin de hacer estallar esta normalización de la experiencia, es necesario, en primer lugar, realizar una ontología que permita marcar los lugares de constitución de la experiencia por la cual nos reconocemos como sujetos insertos en una cultura, una época y una geografía determinada. La historia de las experiencias a la que nos referíamos anteriormente cobra así toda su cala filosófica y su sentido. Se trata de establecer una ontología de lo que somos, una ontología de la precariedad histórica, nominalista, cuyo objetivo no es

otro que dejar de ser eso que somos. Es como si Foucault, mediante la armadura de una ontología del presente, nos marcase los silencios que constituyen la experiencia de lo que somos para hacer intolerable esa experiencia. De una forma semejante, Marx realizaba un análisis de la alienación: mostrando las cadenas del proletariado, estas se volvían intolerables. Un juego parecido aparece en la ontología foucaultiana. Es una ontología a la contra, crítica, una ontología que pretende destruirse a sí misma, que posee, como objetivo último, la desaparición de los límites que hacen posible la constitución de la experiencia de lo que somos a través de la correlación entre los dominios del saber, del poder y de la subjetividad. Si la genealogía permitía, al mismo tiempo que la labor crítica, una labor creadora, en Foucault esta labor creadora se transforma en el diseño de una ontología de lo intolerable, entendiendo lo intolerable como precisamente aquello que nos hace ser lo que somos, aquello que fiscaliza nuestra experiencia, que delimita lo posible y lo imposible, lo admitido y lo excluido, lo normal y lo anormal, lo confesable y lo inconfesable: la normalización de la experiencia. De este modo, para realizar la tarea de una ontología del presente, o de una ontología de lo intolerable, es necesaria la puesta en trabajo de un método que respete las cauciones que se han indicado a propósito de la ontología y la genealogía. Ahora bien, ¿cómo, de qué modo, por medio de qué procedimientos puede realizarse una ontología de tal calibre? ¿Cuál es el camino para realizar una historia de las experiencias que remita a una ontología del presente en la cual nos jugamos eso que somos? La respuesta viene dada por el despliegue de la obra foucaultiana: el análisis histórico de las formas de saber, de los procedimientos de gobierno y de las prácticas de subjetividad: la historia de los diversos focos de experiencias. En la intersección entre estos tres dominios aparece el dispositivo. El dispositivo, en tanto elemento de una ontología del presente, es una máquina abstracta en la que se muestran las relaciones entre el saber, el poder y la subjetividad. Podemos hablar de dispositivos carcelarios, dispositivos médicos, incluso de dispositivos sexuales. Ahora bien, hay que hacer notar que Foucault no nos habla del buen o mal funcionamiento de las instituciones o de la cultura. No hay una valoración de cierto modo de funcionamiento institucional. Se trata de una ontología en sentido fuerte. Los dispositivos, así, son la mínima unidad ontológica y dicha ontología, entendida como ontología del presente, nos muestra el funcionamiento de la sociedad en pleno.

> La ontología histórica de nosotros mismos debe responder a una serie de cuestiones abiertas, tiene como tema un número no definido de investigaciones que podemos multiplicar y precisar tanto como queramos; pero siempre responderán a la sistematización siguiente: cómo somos constituidos como

> sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen u obedecen relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras propias acciones (Foucault, 2001: 348).

Los dispositivos saber-poder-subjetividad se nos aparecen, de este modo, como la arquitectónica primera, no trascendental sino nominalista, histórica, anclada en el presente, en los acontecimientos que le dan forma. Los dispositivos van a ser el elemento ontológico por medio del cual será posible trazar una ontología cuyo objetivo, sentido y horizonte sea la destrucción de los mismos. Es decir, establecer las condiciones de posibilidad de los límites de la experiencia, pero para transgredirlas: hacer genealogía. Esta es la tarea a la cual está abocada la ontología del presente. Una ontología, por lo tanto, plenamente politizada, una ontología que ya no es una ciencia primera, sino que, abocada al desierto del fundamento, del origen y de lo trascendental, y definida metódicamente por la genealogía, depende de una opción previa, una opción que atraviesa toda la obra de Foucault bajo diversos modos: pensar de otro modo, resistencia, no ser gobernado, transgresión, pero que mantiene una coherencia última, constante, amurallada tras las diversas líneas de reflexión: politizar la experiencia. Labor política, labor experiencial, labor paciente que da forma a esa particular y frágil impaciencia de la libertad.

6. A modo de conclusión

Si tuviéramos, ahora, que definir esa ontología histórica de nosotros mismos que realiza Foucault, sin duda deberíamos, primero, atender a la inclusión de la precariedad histórica y del presente en el Ser a analizar – Ser que pasaría a convertirse, por lo tanto, en un objeto cultural determinado. En segundo lugar, sería necesario entender esa tarea como crítica, casi en el sentido kantiano, esto es, un establecimiento de las condiciones de posibilidad de dicho Ser. Para establecerlas, se utiliza el método genealógico importado de Nietzsche, que establece que es necesario analizar las condiciones de posibilidad no en abstracto, sino del nacimiento (emergencia y procedencia) del objeto cultural determinado. Puesto que los objetos culturales que conforman la ontología foucaultiana son aquellos vinculados a la producción de la experiencia de nosotros mismos, el acercamiento genealógico al nacimiento de dichos objetos tendrá como unidad mínima de análisis los dispositivos saber-poder-subjetividad y, en su despliegue, se nos ofrecerían las claves de lo que hemos sido y cómo ello produce nuestro modo presente de experimentar(nos). Por lo que la tarea, al mismo tiempo que

ontológica, sería crítica, tarea hacia la cual el mismo Foucault abocaba el pensamiento a comienzos de su aventura filosófica en su *Prefacio a la transgresión:* «Un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo gesto, una crítica y una ontología, un pensamiento que pensara la finitud y el ser» (Foucault, 1999). Y dicha crítica contendría, entonces, la tarea ética de la resistencia, de la disidencia, del no ser gobernado, es decir, la ardua tarea de ser de otro modo. A partir de comprender la teoría foucaultiana como una ontología crítica e histórica del presente y de nosotros mismos, es posible una vía de entrada diferente a sus grandes textos. Sería posible, entonces, leer *Historia de la locura* como un análisis del nacimiento de la locura a través de los dispositivos saber-poder propios de la época disciplinaria de las instituciones que han producido e instituido nuestro modo presente de experimentar ese límite de la razón que es la locura, reconociéndonos como sujetos razonables. *Vigilar y castigar* no sería sino el nacimiento de la penalidad a través de la cual nos reconocemos como sujetos normales, no delincuentes. Y, por último, su *Historia de la sexualidad* compondría el nacimiento de la experiencia de la sexualidad, su producción a través de los mecanismos de bio-poder, ese último dispositivo tratado por Foucault, a través del cual nos reconocemos como sujetos no perversos. Sujetos normales, cuerdos, con una sexualidad sana, matrices de la experiencia posible producidas por una red de saberes y poderes que culminan en nosotros mismos constituyéndonos pero que, gracias a la tarea ontológica foucaultiana, podemos entender para interrumpir esas producciones, esos poderes y esos saberes, esos nosotros mismos. Abrir, en definitiva, nuestro modo de experimentar lo que (nos) pasa con el objetivo de cambiar el umbral de mirada, de experimentar de otro modo (Morey, 2012). Y eso mismo parece decirnos el mismo Foucault si nos atenemos a la coherencia interna que atraviesa toda su obra. Decir el Ser es abrir el Ser al cambio. Pensar es siempre pensar de otro modo. Experimentar es siempre experimentar de otro modo. Sus últimas palabras, escritas en los apuntes destinados al último curso del Collège de France, insistían en esa tarea, incluso hasta el desfallecimiento, como una suerte de enigma en el que plegar la coherencia de su pensamiento:

> Solo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra (Foucault, 2010: 350).

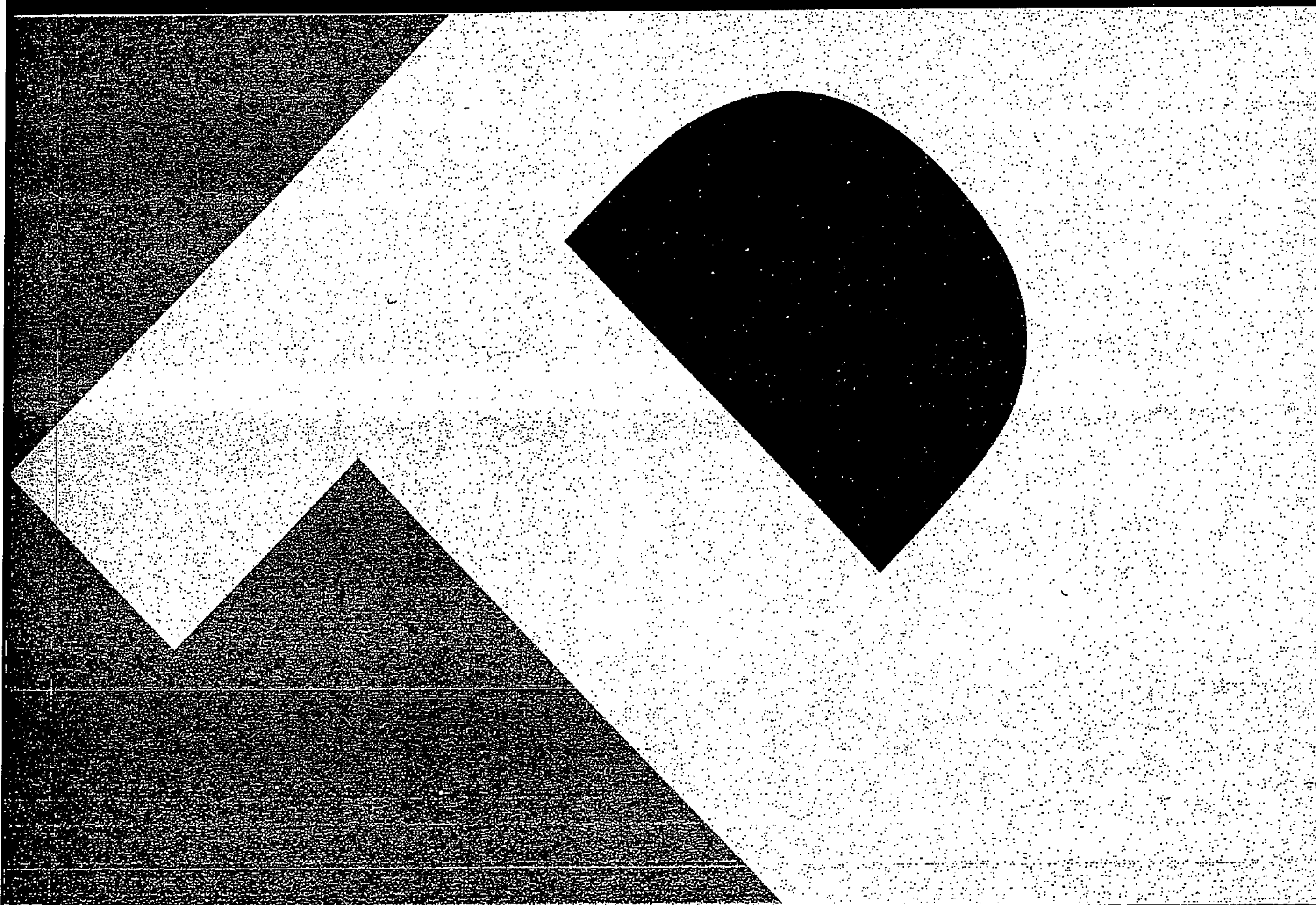
Bibliografía

BERMÚDEZ, J. A. (2012), *Michel Foucault, un pensador poliédrico,* Valencia, PUV.
DELEUZE, G. (1997), *Foucault,* Barcelona, Paidós.
FOUCAULT, M. (1997), *Las palabras y las cosas,* Madrid, Siglo XXI.
– (1998), *Historia de la sexualidad,* vol. I, Madrid, Siglo XXI.
– (1999), *Entre filosofía y literatura,* Barcelona, Paidós.
– (2000), *Vigilar y castigar,* Madrid, Siglo XXI.
– (2001), *Estética, ética y hermenéutica,* Barcelona, Paidós.
– (2005), *Hermenéutica del sujeto,* Madrid, Akal.
– (2006), *Historia de la locura,* México, FCE.
– (2006b), *Seguridad, territorio y población,* México, FCE.
– (2010), *El coraje de la verdad,* México, FCE.
GABILONDO, A. (1990), *El discurso en acción,* Barcelona, Anthropos.
GROS, F. (1996), *Michel Foucault,* París, PUF.
MOREY, M. (2012), «Una política de la experiencia», en Bermúdez, J. A. (ed.) (2012), pp. 63-77.
RODRÍGUEZ, J. L, (2012), «Sobre la gloria política de la extravagancia», en Bermúdez, J. A. (ed.) (2012), pp. 79-109.

De Heidegger al postestructuralismo

Panorama de la ontología y antropología contemporáneas

Juan Manuel Aragüés Estragués
y Jesús Ezquerra Gómez (coords.)



De HEIDEGGER al postestructuralismo : panorama de la ontología y la antropología contemporánea / Juan Manuel Aragüés Estragués y Jesús Ezquerra Gómez (coords.). — Zaragoza : Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014
153 p. ; 23 cm. — (Textos docentes ; 233)
ISBN 978-84-16028-74-0

1. Ontología. 2. Antropología cultural y social
ARAGÜÉS ESTRAGUÉS, Juan Manuel
EZQUERRA GÓMEZ, Jesús

111.1«19»
316.7«19»

1.ª edición, 2014

Ayudante de maquetación de los textos: Fernando Paz Tabales

Colección de Textos Docentes, n.º 233

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12, 50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

une Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z 549-2014

Empecemo
dominar la tien
Han muerto de
soledad. El que
suelto, lo que se
Tras la mu
ego –la última
No somos *egos,*
La conciencia s
lo otro de sí; e
todo el espejo»,
conciencia cual
yo. El espejo nc
que soy me des
este pensamien
clos. ¿Qué som
El descubr
primer lugar,
edificándose la
cogito cartesian
está vacío. La
«hombre». Ya
entes. El homb
se resquebraja:
Izambard y De
Sartre escribirá
Cualquiera que
hay hombre. El
Nicolás Gómez
Los trabajo
atendiendo a p